

Stanisław Jankowski*
Toruń

Biblijne podstawy dialogu

Rozmowa jako szeroko pojęty dialog, a więc wymiana myśli i tego, co wewnątrz ludzkie nurtuje, to jedna z podstawowych czynności w życiu codziennym i w sztuce! W literaturze pięknej początków dialogu należy poszukiwać w naśladowaniu (*mimesis*) rzeczywistych rozmów, jakie ludzie prowadzą między sobą. Stanowi podstawową formę dramatu od Aischylosa przez Szekspira do dzisiejszych sztuk teatralnych. Rozmowami bohaterów przetykane są także opisy akcji w *Iliadzie* i *Odysei*, później posługiwali się nimi i Wergiliusz w *Eneidzie*, i Dante w *Boskiej komedii*, ale za ojca dialogu przyjęło się jednak uważać Platona, słynnego filozofa greckiego, bo to on pierwszy wprowadził dialog do swoich rozpraw filozoficznych. Kontynuację tradycji Platona stanowi debata filozoficzna u Heraklidesa z Pontu, Plutarcha i Lukiana, w świecie języka łacińskiego tę formę twórczości uprawiał przede wszystkim Marek T. Cyncero¹. Także w egipskiej i mezopotamskiej literaturze mądrościowej spotyka się rozprawy w formie dialogu, nie wspominając o piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim².

* Ks. dr Stanisław Jankowski SDB jest adiunktem w Katedrze Bibliistyki Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

¹ R. Majercik, *Dialogue*, w: D. N. Freedman (Editor-In-Chief), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York etc. 1992, s. 185–188.

² Wśród znalezionych przez archeologów tekstów znajdują się również utwory w formie dialogu, jak np. rozmowa króla z bóstwem, A. Livingstone, *Dialogue Between Assurbanipal and Nabu*, w: W. W. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, Vol. I, Leiden–Boston 2003, s. 475–476, nr 1.145; rozmowa człowieka z bóstwem, B. R. Foster, *Dialogue Between a Man and His God*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 485, nr 1.151; rozmowa cierpiącego z przyjacielem, tenże, *The Babylonian Theodicy*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 492–495, nr 1.154; czy dialog pesymisty, A. Livingstone, *Dialogue of Pessimism or the Obliging Slave*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 495–496, nr 1.155; dialogi w środowisku szkolnym: między dwoma pisarzami, H. L. J. Van-

Nie trzeba wykazywać, że rozmowa kieruje się niepisanymi regułami. Nie chodzi tu jedynie o wymianę myśli, dzielenie się brzemieniem emocji, tym co cieszy i boli. W dialogu *implicite* zawarte jest odniesienie do prawdy i minimum wzajemnej życzliwości, a więc wola komunikowania dobra pod postacią prawdy. Nie ma dialogu, jeśli nie pozostaje on w relacji do prawdy. Prawda jest przestrzenią, w której dialog jedynie jest możliwy, ponieważ słowo, podstawowy element dialogu, *per se* ukierunkowane jest na prawdę; o tyle przeto dialog ma sens i spełnia swą funkcję, o ile służy prawdzie, pomaga ją odkrywać i do niej prowadzi. Słowo niezwiązane z prawdą, nieukierunkowane na nią, pozostaje pustym dźwiękiem, zabłąkanym w kosmosie meteorytem, monadą bez okien.

Przyjmując jako założenie, że nikt z ludzi nie posiada całej prawdy; że dialog to spotkanie w drodze do prawdy; że dialog jest jednym z istotnych czynników budowania wspólnoty oraz pomocą w dążeniu do doskonałości, rozwijania osobistej kultury i ducha jedności, pytamy o jego biblijne podstawy. Pytanie to jest tym bardziej zasadne, gdy się zważy na dialogalność Biblii.

1. Dialogalna struktura Biblii

Pismo Święte to tekst bardzo zróżnicowany, gdy chodzi o treść, czas, miejsce i środowisko powstania; jeszcze bardziej to zróżnicowanie jest widoczne, gdy weźmiemy pod uwagę formy literackie. Występują w nim wszystkie trzy podstawowe rodzaje: poezja, proza i dramat. Dwie księgi są skomponowane jako dramaty: Księga Hioba i Pieśń nad pieśniami. Myliłby się jednak ten, kto by zawęził obecność dialogów w Biblii do tych dwóch

stiphout, *The Dialogue Between Two Scribes*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 589–590, nr 1. 184; między nadzorcą i pisarzem, tenże, *The Dialogue Between a Supervisor and a Scribe*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 590–592, nr 1. 185; między egzaminatorem i uczniem, tenże, *The Dialogue Between an Examiner and a Student*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., s. 592–593, nr 1. 186; w bajkach dysputy między zwierzętami, roślinami i in., zob. tenże i tamże, s. 575–588, nr 1. 180–183. Również trafia się dokument sprzedaży niewolnika ujęty w formie „stenogramu rozmowy”, D. B. Weisberg, *A Neo-Babylonian Dialogue Document*, w: W. W. Hallo (Ed.), dz. cyt., Vol. III, s. 271–272, nr 3. 123. Z egipskiej literatury przywołajmy dysputę człowieka z jego *Ba*, zob. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*. Vol. I: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 163–169; czy też gnostycki tekst z Nag-Hammadi zatytułowany *Dialog Zbawiciela*, zob. J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977, s. 229–238; nie zapominając o *Dialogu z Żydem Tryfonem* św. Justyna, w: A. Lisiecki (tłum.), *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1926, t. IV. Obszerniej o dialogu zob. A. Hermann, *Dialog*, w: Th. Klausner (hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1957, Band VI, kol. 928–955.

ksiąg. W tekstach narracyjnych Biblii napotykamy wiele perykop przytaczających dialogi. Czy są one rzeczywistymi rozmowami, czy rezultatem twórczości literackiej, w tej chwili jest kwestią drugorzędną. Interesuje nas sam fakt występowania dialogu. Najczęściej prowadzącym rozmowę jest Bóg, w dalszej kolejności należy wymienić współprotagonistów historii zbawienia, a więc Izrael, uczniów Jezusa, a także pogan. Można wysunąć twierdzenie, że cała Biblia od początku do końca jest dialogiem na różnych poziomach i w różnych aspektach. I – jak słusznie zauważa J. Kręcidło – „Bez tej matrycy hermeneutycznej nasza interpretacja biblijnego przesłania o dialogu zostałaby poważnie okaleczona i sprowadzona do zbioru przepisów”³.

1.1. Natura dialogu

Odnotowując obecność dialogu w Biblii, jako dominującej formy międzyosobowych relacji, spytajmy najpierw: co to jest dialog? Dialog jako temat sam w sobie odkryła dopiero XX-wieczna myśl filozoficzna (M. Buber, F. Rosenzweig, J. Tischner). Zanim posuniemy się dalej w naszych dociekaniach, należy uczynić ważną uwagę: nie każda rozmowa jest dialogiem, jakkolwiek na co dzień oba pojęcia używane są zamiennie. Potocznie przez dialog rozumie się rozmowę przynajmniej dwóch osób, z których każda prezentuje stanowisko odmienne od drugiej. W tym sensie dialog jest jakimś zmaganiem o prawdę, wyrazem wierności wobec siebie przy krytycznym odniesieniu do opinii współrozmówcy⁴. Ale spotkamy też i takie określenie dialogu: „to rozmowa oraz postawa, nastawienie rozumu oraz serca, otwartość na innych, postrzeganych i traktowanych jako bliźni, oraz oczekiwanie, że i my jesteśmy przez nich przyjmowani i akceptowani”⁵. Dialog dzieje się za pomocą słowa i w przestrzeni między słowami (*dia-logos*), wszak aby dialog był możliwy, słowa, myśli i wolę stron musi charakteryzować zbieżność, nie mogą być jak biegnące równoległe szyny, powinny dążyć do spotkania⁶, inaczej będą to naprzemienne monologi. W niniejszym artykule

³ J. Kręcidło, *Dialog biblijny*, „Ateneum Kapłańskie” 1/153 (2009), s. 9.

⁴ O naturze dialogu i jego uwarunkowaniach zob. R. Łukaszyk, *Dialog*, w: R. Łukaszyk i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 3, kol. 1259–1260.

⁵ W. Chrostowski, *Dialog religijny a polityka kompromisu*, wykład wygłoszony 24 X 2009 r. na auli WSD w Łodzi na III Ogólnopolskiej Konferencji „Granice Kompromisu”, tekst w: „Nasz Dziennik”, 14–15 XI, 267 (2009), s. 18.

⁶ J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2000³, s. 98–99; zob. też J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań 1969, s. 179–198, zwł. s. 183, gdzie autor cytuje swoją wcześniejszą wypowiedź na temat dialogu: „dialog będąc spotkaniem dwóch przyjaciół odwiecznej prawdy, jest swobodnym turniejem, gdzie jeden przysięga drugiemu, że ustąpi jedynie

zamierzamy mówić o podstawach dialogu w świetle Pisma Świętego, a więc co ono o dialogu mówi, jak go widzi i traktuje. Biorąc pod uwagę, jak ważna jest kultura dialogu w stosunkach międzyludzkich, możemy oczekiwać od Pisma Świętego również instrukcji, jak należy go uprawiać ze świadomością znaczenia i wpływu na budowanie przyjaznego środowiska i płaszczyzny spotkania, mając w świadomości wzorce, na których można się oprzeć.

Chociaż nie autorzy Biblii wymyślili dialog, to jednak wprowadzili go na jej stronnice, więcej – jakby nie patrzeć – Biblia to księga dialogu *par excellence*. Z kilku racji: od strony literackiej – pokaźny zbiór przytoczonych rozmów; od strony historycznej – w Biblii mamy zapis wydarzeń-spotkań za sprawą słowa; od strony psychologicznej – lektura tekstu to wejście w relację z jego autorem; można też mówić o dialogu kultur – pomiędzy judaizmem i światem hellenistycznym, zwłaszcza w starotestamentalnych tekstach mądrościowych, a w Nowym Testamencie głównie w Dziejach Apostolskich i Listach św. Pawła; wreszcie od strony teologicznej – w Piśmie Świętym obecne jest słowo Stwórcy skierowane do stworzeń i słowo stworzeń skierowane do Stwórcy. Początek Listu do Hebrajczyków formalnie ujmuje ten dialogalny charakter Pisma Świętego następująco: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1–2). Wprawdzie niektóre z tych aspektów odnoszą się również do innych tekstów, to gdy chodzi o Biblię, słowo «dialog» wyraża w pierwszym rzędzie nadprzyrodzoną relację Słowa Bożego ze słuchającym Go człowiekiem. Więcej – podczas lektury Pisma, ono, nie człowiek, jest stroną nawiązującą i prowadzącą rozmowę. Dialogalny charakter Pisma Świętego ukazuje również Sobór Watykański II, który w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* stwierdza: „Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3, 16)”⁷. Podobnie wypowiada się nieco da-

wobec światła”. Na temat dialogu na gruncie filozofii zob. chociażby B. Baran (oprac.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991; J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 372–394; na gruncie biblijnym odnotowujemy nieliczne na ten temat pozycje, zob. J. Homerski, *Pismo Święte – zbawczy dialog Boga z ludźmi*, „Ateneum Kapłańskie” 1/77 (1971), s. 27–38; J. Kręcidło, dz. cyt., s. 6–16; J. St. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 184–191; R. Zawadzki, *Słowo Boże jako Partner w dialogu*, w: R. Bogacz, W. Chrostowski (wyd.), *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2007, s. 517–524; R. Majercik, dz. cyt., s. 185–188.

⁷ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 8. Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968¹, s. 354.

lej, dając świadectwo wierze całego Kościoła: „w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (nr 21, s. 360). St. Harężga następująco rozumie tę myśl Soboru: „Biblia jest więc uprzywilejowanym i specjalnym miejscem dialogu miłości między Bogiem a ludźmi – dziećmi Boga. Poprzez swoje Słowo Bóg woła człowieka do dialogu, do uczestnictwa w tajemnicy swego życia objawionego przez Wcielonego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa”⁸. Dialogalnego charakterowi Pisma Świętego ostatnio było poświęcone XII Zwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów (5–26 X 2008 r.). Oczekując na Adhortację Ojca Świętego, mamy do dyspozycji *Lineamenta* jak i *Instrumentum laboris* zawierające materiały dla członków tegoż Synodu⁹. W tymże dokumencie roboczym wiele razy powraca dialogalny charakter Pisma Świętego.

1.2. Elementy dialogu

Trzeba przyznać, że dialog biblijny jako forma literacka nie jest tematem pogłębionej analizy w piśmiennictwie polskim¹⁰. Poświęcił mu nieco uwagi J. St. Synowiec, zadowolając się klasyfikacją dialogów w poezji i w prozie oraz przytoczeniem bardziej charakterystycznych przykładów. Nie zwraca natomiast uwagi na naturę dialogu, ani jego strukturę¹¹. Ostatnio zaś dialogowi biblijnemu poświęcony został artykuł w *Ateneum Kapłańskim*, który zasługuje na uwagę z racji właśnie uwzględnienia szerokiego aspektu teologicznego w dialogu biblijnym¹².

Struktura dialogu biblijnego. Zanim przejdziemy do omówienia struktury w Starym Testamencie, należy zauważyć, że teksty o podobnym charakterze spotyka się już u sąsiadów biblijnego Izraela. D. Weisberg, analizując neobabiloński dokument, nazwany *Dialogue Document* o nabyciu/adopcji niejakiej Akkaditi, dostrzega podobieństwo do negocjacji Abrahama

⁸ St. Harężga, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła w Polsce. Biblijno-pastoralne refleksje przed Synodem Biskupów o Słowie Bożym*, Tarnów 2007, s. 16.

⁹ Zob.: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_it.htm W ramach przygotowania do tego Synodu ukazała się publikacja St. Harężgi, dz. cyt., gdzie I rozdział poświęcony jest *Podstawom teologicznym Pisma Świętego*, zob. s. 15–21.

¹⁰ Również w słownikach i encyklopediach obcojęzycznych hasło „Dialog” rzadko występuje. I tak krótką wzmiankę napotyamy L. J. De Regt, *Dialogue*, w: K. D. Sakenfeld (General Editor), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville 2007, vol. 2, s. 119; nieco więcej u: R. Majercik, dz. cyt., s. 185–188. O dialogu biblijnym, poza krótką wzmianką, nie ma osobnego opracowania w *Encyklopedii katolickiej*, zob. R. Łukaszyk i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 3, hasło *Dialog*, kol. 1260.

¹¹ J. St. Synowiec, dz. cyt., s. 184–191.

¹² J. Kręcidło, dz. cyt., s. 6–16.

w związku z zamiarem kupna groty Makpela od Hetytów (zob. Rdz 23). Dokument nie charakteryzuje się stylem sprawozdawczym w trzeciej osobie, lecz zapisem rozmów w pierwszej osobie. Weisberg wyróżnia następujące elementy w budowie tego dokumentu: a) propozycja transakcji wyrażona w pierwszej osobie, b) zgoda drugiej strony wyrażona czasownikiem *šemû* (słuchać); c) odważenie należnej sumy srebra („dodatkowa zapłata”); d) stwierdzenie dopełnienia transakcji; e) świadkowie¹³. W Rdz 23 mamy podobną sytuację: propozycja Efrona (w. 15), zgoda Abrahama (w. 16), odważenie srebra (w. 16), deklaracja przejścia prawa własności na Abrahama i opis nabytku (w. 17), świadkowie (w. 18). Cała scena przedstawiona jest w typowo wschodniej oprawie uprzejmości (zob. niżej)¹⁴. Dialog biblijny, zwłaszcza w Ewangeliach, bardzo często rozpoczyna się pytaniem, na które w ramach odpowiedzi przez pytanego jest stawiane pytanie uściślające lub zawierające zastrzeżenia. Ta forma jest określana terminem *erotapokrisis* (zob. np. Mk 10, 23–31 i par.; 12, 13–34 i par.; J 3, 1–21; 4, 7–30; 6, 25–40; zob. też Rz 3, 27–4, 2 jako przykład diatryby)¹⁵. Pytanie w sposób zwyczajny pełni funkcję ukazania problemu (np. Mk 10, 2–12; Mt 19, 3–9), niepokoju (Mt 19, 10–12) czy też pretekstu do nawiązania rozmowy (Łk 24, 17nn).

Słowo jest podstawowym budulcem rozmowy. Trudno przecenić znaczenie słowa na wszystkich płaszczyznach ludzkiego bytowania. Biblijne *dabar* zawiera treści o wiele bogatsze aniżeli grecki *logos*, implikuje nie tylko ideę, ale i wydarzenie, którego jest przyczyną. *Logos* zawęza się do pojęcia, do sfery intelektualnej. W jednym i drugim środowisku pełni przede wszystkim rolę nośnika prawdy, tworzy płaszczyznę spotkania, pomaga zadzierzgać więzi wspólnoty, być zwiastunem pokoju i pojednania. Jak doniosłe znaczenie ma słowo w Biblii, ukazują liczne teksty, ale przywołajmy tutaj chociażby pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1–2, 4), czy zapewnienie o skuteczności i niezawodności słowa Jahwe (Iz 55, 10–11)¹⁶. Zarówno perykopa o wieży Babel (Rdz 11, 1–9), jak i scena zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1–12), ukazują funkcję wspólnototwórczą słowa. Kiedy brak wspólnego języka, wspólnota ginie, język-słowo przyczynia się do jej budowa-

¹³ D. B. Weisberg, dz. cyt., s. 271, nr 3.123.

¹⁴ Zob. S. Łach (oprac.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. I, cz. 1: *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 398–401.

¹⁵ Termin ten ukuli A. H. Döri i B. H. Dörries, zob. T. Klauser (ed.), *Reallexikon fuer Antike und Christentum*, Stuttgart, VI, 342–370; R. Majercik, dz. cyt., s. 187. Diatryba to rodzaj dialogu z wyimaginowanym interlokutorem, z którym autor się spiera, albo któremu usiłuje wykazać swoje racje. Celuje w tej formie literackiej św. Paweł, przede wszystkim w Liście do Rzymian.

¹⁶ O teologicznej i kulturowej treści „słowa”, zob. A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże, Słowo ludzkie*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 876–885.

nia¹⁷. Z drugiej strony słowo bywa używane do kłamstwa, może unicestwić porozumienie, zburzyć wspólnotę, spowodować zaciągnięcie winy, wywołać wojnę, a nawet przynieść śmierć. Słowo jest jak żywiol nieodzowny do funkcjonowania świata, z ogromną zarazem możliwością niszczenia. Jak bez słowa w normalnych warunkach nie do pomyślenia jest egzystencja człowieka, tak też z taką samą oczywistością słowo może wywołać antydialogalne skutki. Według Biblii, „słowem” może być także milczenie.

Milczenie, podobnie jak wiele terminów biblijnych o podstawowym znaczeniu, jest poliwalentne. Z pewnością milczenie pełni trzy podstawowe funkcje w ramach ludzkiego języka: stwarza przestrzeń dla słowa drugiego rozmówcy, umożliwia usłyszenie jego słowa, wreszcie pomaga w medytowaniu nad usłyszonym słowem. Adam przed grzechem ukazany jest jako milczący, nie potrzebował posługiwać się słowem, rozumiał się z Bogiem bez pomocy słów. Podobnie Maria u stóp Jezusa słuchała Mistrza (Łk 10, 38–42). Szczególnie godne podkreślenia było, według św. Łukasza, milczenie Maryi, medytującej nad słowem otrzymanym i powierzonym jej jako Matce Syna Bożego (Łk 1, 38; 2, 19. 51). Znacznie liczniejsze są jednak w Piśmie Świętym sytuacje, gdy milczenie powoduje zaciągnięta wina. Można powiedzieć, że grzech nie tylko odbiera grzesznikowi życie, ale pozbawia go również przejawu tak właściwego życiu, jak zdolność mowy! Bracia Józefa tak go zniecierliwili, że nie byli w stanie spokojnie z nim rozmawiać (Rdz 37, 4), a w końcu postanowili go zabić (w. 20). Historia ta, jak wiadomo, skończyła się sprzedaniem zniecierliwzonego brata do niewoli (w. 27–28). Kiedy uczniowie Jezusa posprzeczali się, kto z nich jest największy, Jezus ich zapytał, o czym to w drodze rozmawiali, oni milczeli (Mk 9, 34). Podobnie milczał bezimienny „bohater” przypowieści o zaproszonych na ucztę, który nie założył biesiadnej szaty¹⁸. Również Bogu z powodu ludzkich grzechów przypisane jest milczenie (Ez 3, 26; Iz 64, 11; por. Job 30, 20; Ps 83, 2; 109, 1) czy „zakrycie twarzy” (Iz 54, 8; Ps 30, 8; 104, 29). Ma ono w tym wypadku jednak charakter znaku, że „coś jest nie tak”.

Na dwa aspekty milczenia należy jeszcze zwrócić uwagę. 1) milczenie bywa także skutkiem śmierci (Ps 31, 18–19; 94, 17; 115, 17; por. Lm 3, 53 *gmt* „niszczyć” znaczy też „uciszać”). Dlatego Psalmista pyta retorycznie: „Czy to w grobie się opowiada o Twojej łasce, a w Szeolu o Twojej wierności? Czy Twoje cuda ukazują się w ciemnościach, a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia?” (Ps 88, 12–13). Umarli to ci, których nie ma

¹⁷ J. Lemański, *Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11, 1–9)?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3/49(195) (2006), s. 3–23. Inni autorzy uważają jednak, że pomieszczenie języków miało charakter kary, zob. S. Łach (oprac.), dz. cyt., s. 313–315.

¹⁸ Człowiek, który znalazł się na uczcie wśród zaproszonych, ale nie miał szaty, milczał, gdyż miał poczucie winy wobec gospodarza (Mt 22, 12).

i nie mówią, bo są w Szeolu. Nie sposób prowadzić dialogu z umarłymi¹⁹; 2) szczególnym przypadkiem obecnym na kartach natchnionych jest cenzura, czyli narzucenie milczenia lub nakaz mówienia tego, co by „wypadało”²⁰. Prorok Jeremiasz doświadczył cenzury ze strony władzy (Jr 36, 21–36), inni – jak Jan Chrzciciel – swoją posługę słowa przypłacili życiem (Mk 6, 17–29 i par.)

Postawa. Od czego zależy skuteczność słowa? Od postawy! Ona wpływa na jakość, a nawet na istotę rozmowy. Skupmy się w tym miejscu na postawach negatywnych. Nie wszyscy rozmawiający kierują się dobrą wolą, to znaczy poszukują prawdy i nią się dzielą. Są także ludzie przewrotni, kłamcy i podstępni, dla których rozmowa jest okazją i środkiem, aby wprowadzić współrozmówcę w błąd. Taki przypadek reprezentuje nie tylko Wąż w Rdz 3, ale i ludzie, na przykład Ben Hadad i Achab (1 Krl 20), fałszywi prorocy dyskredytujący Micheasza ben Imla (1 Krl 22, 13nn) czy kontestujący Jeremiasza²¹, albo kobieta lekkich obyczajów (Prz 7, 14–20), wreszcie przeciwnicy Jezusa, pragnący pochwycić Go na słowie (Mt 21, 46; Mk 12, 13). Wrogość i przewrotność zamienia dialog w sprzeczkę, kłótnię, a nawet popycha do rękoczynu. 2 Mch przytacza epizod niejakiego Szymona, który po sprzeczce z arcykapłanem Oniaszem sprowadził na Jerozolimę i świątynię nieszczęście, rozpowiadając o zdeponowanych w niej bogactwach (2 Mch 3, 4nn). „Kłótniwy budzi odrazę u Pana” poucza mędrzec Pański (Prz 6, 19b). Przewrotnego, a więc człowieka z gruntu zakłamanego i o złej woli, autor Księgi Przysłów opisuje bardzo wnikliwie i wymownie: „Człowiekiem nikczemnym jest i nicponiem: kto chodzi z kłamstwem na ustach, / oczyma strzela, szurga nogami, palcami swymi wskazuje; / a w sercu podstęp ukrywa, stale przemyśliwa zło, jest podniętą do kłótni. / Dlatego nagle zagłada nań przyjdzie: w mgnieniu oka zniszczony – i nieodwracalnie” (Prz 6, 12–15). Następnie dodaje: „Tych sześć rzeczy w nienawiści ma Pan, a siedem budzi u Niego odrazę: / wyniosłe oczy, kłamliwy język, ręce, co krew niewinną wylały, / serce knujące złe plany, nogi, co biegną prędko

¹⁹ Zob. hasło *Milczenie* w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 518–519.

²⁰ Poprawność polityczna znana była już w starożytności, czego dowodzi chociażby „rada” posłańca: „który poszedł zawołać Micheasza, powiedział mu tak: «Zauważ! Przepowiednie tych proroków są jednoznacznie pomyślne dla króla. Niechże więc twoja przepowiednia będzie jak każdego z nich taką, żebyś zapowiedział powodzenie». Wówczas Micheasz odrzekł: «Na życie Pana! Na pewno będę mówił to, co Pan mi powie». (1 Krl 22, 13–14).

²¹ Zjawisko pseudoprofetyzmu jest na kartach Biblii zaprzeczeniem natury słowa, przeznaczonego, aby nieść prawdę, mądrość i zbawienie. Zob. konfrontację Eliasza z fałszywymi prorokami na Karmelu (1 Krl 18, 20–40), Jeremiasza z Chananiaszem (Jr 28; zob. 23, 9–40) i Szemajaszem (Jr 29, 24–32). Ich szkodliwą działalność Apokalipsa określa jako „zwodzenie” (Ap 2, 20; 13, 14; 19, 20; 20, 3. 10).

do zbrodni, / świadek fałszywy, co kłamie, i ten, kto wznieca kłótnie wśród braci” (Prz 6, 16–19).

Nie mniej szkodliwa dla dialogu jest **głupota**, jako przeciwstawienie mądrości (Prz 10, 1. 14) i synonim grzeszności (1, 22–32; 9, 13–18; Syr 22, 9–18); uniemożliwia dialog, wynaturza go i czyni bezowocnym. Głupota to szczególna niedyspozycja człowieka, która nie pozwala mu ani żyć prawdą, ani nią się kierować czy posługiwać. Liczne teksty mądrościowe odsłaniają tę smutną prawdę: „Głupiec mnoży słowa” mówi Kohelet (Koh 10, 14), wielosłowie jest naganne: „mowa głupia z wielości słów” (Koh 5, 2), co potwierdza Syrach: „Wargi głupich obficie wylewać będą głupstwa” (Syr 21, 25), głupi jest zmienny jak księżyc (Syr 27, 11). Dlatego Kohelet radzi: „Nie bądź pochopny w słowach, a serce twe niechaj nie będzie zbyt skore, by wypowiedzieć słowo przed obliczem Boga, bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi! Przeto niech słów twoich będzie niewiele” (Koh 5, 1). Głupota jest zgubna: „usta głupiego grożą zniszczeniem” (Prz 10, 14), „Usta głupiego są jego zgubą, a wargi – pułapką na jego życie” (Prz 18, 7). Rozmowa z głupim kończy się zwykle kłótnią, którą wywołuje: „Wargi głupiego prowadzą do kłótni, jego usta wołają o razy” (Prz 18, 6). Trudno też o kulturę dialogu z takim rozmówcą: „Gdy mądry spiera się z głupim, ten krzyczy i śmieje się: nie ma pojednania” (Prz 29, 9). Dlatego „Głupiemu odpowiadaj według jego głupoty, by nie pomyślał, że mądry” (Prz 26, 5), inaczej bowiem może grozić stanie się podobnym do niego: „Nie odpowiadaj głupiemu według jego głupoty, byś nie stał się jemu podobnym” (Prz 26, 4). W ogóle nie ma co z głupim prowadzić rozmowy, „bo wzgardzi mądrością twej mowy” (Prz 23, 9).

Przedmiotem dialogu są sprawy życia codziennego, cierpienia, nadzieje, zakres tematyczny jest praktycznie niewyczerpany. Gdy chodzi o dziedzinę życia duchowego i moralnego, na kartach Starego Testamentu dialog najczęściej dotyczy problemu teodycei – sprawiedliwej odpłaty za dobro i zło. Człowiek usiłuje dociekać racji doświadczeń, które go spotykają, jak to ukazuje Księga Hioba, czy też Księga Koheleta, którą również uznaje się jako tekst dialogowy, a Księga Mądrości porusza problem grzeszności i bałwochwalstwa jako głównej przyczyny znieprawienia się człowieka (Mdr 2–5; 13–15). Przedmiot rozmowy, negocjacje, na Wschodzie ubrane są w stosowny ceremoniał, we wschodnią etykietę, obrzędowość, jak to ilustruje na przykład scena negocjacji Abrahama z Hetytami w sprawie nabywania groty Makpela (Rdz 23, 3–16) albo rozmowa braci z Józefem w Egipcie (Rdz 42–45).

1.3. Dialog w kontekście życiowym

Przyjaźń. Dawida i Jonatana to klasyczny przykład rozmów, dla których natchnieniem była głęboka więź, jaka się między nimi wytworzyła (zob. 1 Sm 18, 1–21, 1). Przyjaźń ta wyrażała się wzajemnym zrozumieniem, wsparciem, dyskrecją i zaufaniem. Jonatan nie jeden raz ocalił życie Dawidowi, Dawid wspierał duchowo Jonatana; w imię tej serdecznej więzi poprzyjął nietykalność i opiekę rodzinie przyjaciela (1 Sm 20, 11–23). Rozmowa „na polu” zdaje się intencjonalnie nawiązywać do perykopy o Kainie i Ablu (Rdz 4, 8). Również w Pieśni nad pieśniami dla oblubieńca i oblubienicy miłość i przyjaźń jest natchnieniem do prowadzenia dialogu (zob. Pnp, *passim*). Jezus nazywa swoich uczniów „przyjaciółmi” jeżeli będą zachowywali Jego przykazania, ale również dlatego, że przekazał im wszystko, co usłyszał od Ojca, a więc sekrety serca (J 15, 14–15; zob. Ps 33, 11).

Wspólnota. Tu dochodzimy do poruszenia szczególnego aspektu dialogu, do wspólnotowości. Dialog już z definicji samego pojęcia zakłada przynajmniej jakiś zręb wspólnoty, na co wskazuje etymologia *dia-logos* a więc „słowo pomiędzy” rozmówcami. Ani w Septuagincie, ani w greckim Nowym Testamencie termin „dialog” nie występuje, tylko w Ps 103, 34 (LXX = 104 TM) występuje forma żeńska *dialoge* = mowa (BT „pieśń”), są za to użyte liczne jego ekwiwalenty zarówno w kategorii rzeczowników, jak i czasowników. Wymieńmy najważniejsze: *dialogizomai* = między innymi „rozmawiać”, „rozmawiać” (często z dodaniem *pros allelous*, „ze sobą”, „między sobą”, Mk 8, 16. 17; 9, 33; 11, 31; Łk 20, 14); *dialaleo* = „omawiać” (Łk 1, 65; 6, 11); *homileo* = „mówić z kimś”, „rozmawiać z kimś”, „przemawiać do kogoś/o czymś” (Łk 24, 24. 15; Dz 20, 11; 24, 26), *homilia* = „rozmowa”, „towarzystwo” (1 Kor 15, 33); *synomileo* = „rozprawiać z kimś”, „obcować z kimś” (Dz 10, 27); *syllaleo* = „rozmawiać z kimś” (Mt 17, 3; Mk 9, 4; Łk 9, 30; inne: Łk 4, 36; 22, 4; Dz 18, 12; 25, 12); *sylogizomai* = „debatować z kimś” (Łk 20, 5); *syzeteo* = „dociekać”, „dyskutować”, „roztrząsać”, „rozmawiać”, „rozprawiać”, „spierać się” (Mk 1, 27; 8, 11; 9, 10. 14. 16; 12, 28; Łk 22, 23; 24, 15; Dz 6, 9; 9, 29); wiele znaczeń ma *symbollo* = „rozmawiać”, „naradzać się”, „rozważać”; „zastanawiać się”, „spotykać się”, „zmierzyć się”, „walczyć” (np. Dz 4, 15; 17, 18; zob. Łk 2, 19); *antiballo* = „wymieniać słowa”, dosłownie „rzucić nawzajem” (Łk 24, 17)²².

²² W Septuagincie występują tylko następujące czasowniki: *dialogizomai* (11 razy), *dialogismos* (19 razy), *homileo* (10 razy), *syllaleo* (4 razy), *sylogizomai* (5 razy), oraz *symbollo* (9 razy).

W świetle powyższego możemy mówić nawet o pewnym bogactwie semantycznym cechującym słowo w kontekście wspólnotowym. Wszystkie przytoczone czasowniki i ich pochodne uwzględniają międzyosobowy charakter; słowo w pełni objawia swój sens, kiedy pada we wspólnocie, kierowane do Drugiego z myślą o wzajemności. Nie można też nie zauważyć, że szczególnie wyczulony na społeczny wymiar słowa/mowy jest autor III Ewangelii i Dziejów Apostolskich.

Samotność. Skarga paralityka z Sadowki Betezda: „Nie mam człowieka” jest jak gdyby nowotestamentalną repliką genezyjskiego: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18). Samotność to najbardziej dotkliwa sytuacja, w której człowiek może się znaleźć, gdy nie ma nawet do kogo ust otworzyć. Samotność potwierdza tylko społeczną, dialogalną naturę człowieka. Podobnie jak Adam nie był w stanie nawiązać dialogu ze zwierzętami, „nie znalazła się dla niego odpowiednia pomoc” (Rdz 2, 20), *a fortiori* nie sposób nawiązać kontaktu z rzeczami materialnymi. Dlatego Kohelet dzieli się z czytelnikiem mini-traktatem na temat samotności, którą określił jako „marność”:

oto jest ktoś sam jeden, a nie ma drugiego (hbr. *'en szeni*), i syna nawet ni brata nie ma żadnego – a nie ma końca wszelkiej jego pracy, i oko jego nie syci się bogactwem: «Dla kogóż to się trudzę i duszy swej odmawiam rozkoszy?» To również jest marność i przykre zajęcie. Lepiej jest dwóm niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł. Również, gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją; jeden natomiast jakże się zagrzeje? A jeśli napadnie ich jeden, to dwóch przeciwko niemu stanie; a powrót potrójny niełatwo się zerwie (Koh 4, 8–12).

W przytoczonych przez Koheleta sytuacjach nietrudno dostrzec, że samotność jest czymś przeciwnym naturze człowieka. Jednym z powodów skarg w lamentacjach indywidualnych w Psalterzu jest samotność: „Wejrzyj na mnie i zmiłuj się nade mną, bo jestem samotny i nieszczęśliwy” (Ps 25, 16); na innym miejscu „Czuwam i jestem jak ptak samotny na dachu” (Ps 102, 8), podobnie samotność i poczucie opuszczenia wkłada w usta Estery wzruszającą modlitwę do Boga: „Panie mój, Królu nasz, Ty jesteś jedyny, wspomóż mnie samotną, nie mającą oprócz Ciebie [żadnego] wspomożyciela” (Est 4, 171). Modlitwa – jak wynika z przytoczonych tekstów – jawi się jako najbardziej przekonujący dowód na dialogalną naturę człowieka, któremu *in extremis* pozostaje jedynie Bóg jako punkt odniesienia, nadzieja ratunku i partner dialogu.

2. Analiza wybranych dialogów w Biblii

Powiedzieliśmy wyżej, że Biblia jako całość ma charakter dialogalny, ukazuje dialog, jaki Trójca Święta prowadzi „wewnątrz” Boskiej rzeczywistości Trzech Osób, Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz „na zewnątrz”, to znaczy ze światem przez akt stworzenia, odkupienia i uświęcenia, a więc jako historia zbawienia. Ukazując na początku dzieło stworzenia, Pismo Święte przedstawia je jako rzeczywistość idealną również pod kątem dialogu: na słowo, któremu zawdzięcza istnienie, dobroć i przeznaczenie, stworzenie odpowiada posłuszeństwem i wiernością: „wysłał światło, i poszło, / wezwał je, a ono posłuchało z drżeniem. / Gwiazdy radośnie świecą na swych strażnicach. / Wezwał je. Odpowiedziały: «Jesteśmy». Z radością świecą swemu Stwórcy” (Ba 3, 33–35; zob. Mdr 1, 14). Syrach w hymnie na cześć piękna kosmosu opowiadającego o potędze Stwórcy (Syr 43, 1–33) tak mówi: „Wszystko to żyje i trwa na wieki / i w każdej potrzebie wszystko jest Mu posłuszne” (Syr 42, 23). Podobnie będzie w czasach ostatecznych, całe stworzenie dojdzie do doskonałego dialogu ze Stwórcą, wtedy „wierność z ziemi wyrośnie, a sprawiedliwość wychyli się z nieba” (Ps 85, 12; zob. Łk 2, 14). Spośród bardzo licznych dialogów, które przeplatają materiał biblijny, tytułem ilustracji przytaczamy kilka przykładów, które pogrupujemy wokół kryterium relacji rozmówców do prawdy.

2.1. Dialog w poszukiwaniu prawdy

Ograniczenie nałożone poznaniu sprawia, że prawda nie jawi się człowiekowi jako coś oczywistego, dlatego jest przedmiotem dociekania połączonego z wysiłkiem, a pomocą w jej poznaniu i drogą do niej jest dialog. Wiele sytuacji czy to w Starym, czy w Nowym Testamencie jest ujętych jako dociekanie prawdy na drodze dialogu. Oto niektóre bardziej typowe przypadki.

Hiob. Nietrudno zauważyć, że Księga Hioba została pomyślana i skonstruowana dialogalnie. Jest to dialog wielowarstwowy i wielokierunkowy. Biorą w nim udział osoby w niebie i na ziemi, istoty duchowe i ludzie. Rozmowy ich, pomyślane i ułożone w misternym porządku, orbitują wokół niezасłużonego cierpienia, jakie dotknęło Hioba. Przyjaciele twierdzą, że skoro cierpi, to musiał zgrzeszyć. Hiob nie czuje się winny, przeciwnie – odbiera doświadczenie, które go spotkało jako krzywdę. Hiob zdaje się poruszać po trajektorii równoległej do swoich przyjaciół. Nic nie wskazuje, że linie ich myślenia gdzieś się spotkają. Dwie interwencje Boga w zmagania przyja-

ciół o odkrycie sensu losu Hioba przenoszą rozmowę na inną płaszczyznę: potrzeba mądrości od Boga, który wszystkim kieruje z precyzją i życzliwością, ma na wszystko w stworzonym przez siebie dziele baczenie, i – jak się okazuje – całe stworzenie jak gdyby wykonuje swoją partyturę niezwyklej symfonii, dlatego nie rozumowe wyjaśnienie będzie na miejscu w przypadku cierpienia Hioba, lecz zaufanie do mądrości Boga. Faktycznie Hiob sam odkrywa ten imperatyw, który jakoś umknął mu w ferworze apologii *pro vita sua*. „Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamyślasz, potrafisz uczynić. Kto przesłania zamiar nierozumnie? O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz odpowiedzieć! Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele” (Hi 42, 2–6). To niezwykle wzruszające w swym autentyzmie wyznanie stanowi zarazem klucz do zrozumienia nieznanego autora biblijnego, oryginalnego w swoim pomyśle, bo wybierającego jako *personae dramatis* protagonistów spoza narodu żydowskiego, a posługującego się do przedstawienia odwiecznego problemu z zakresu teodycei wątkiem znanym już z literatury egipskiej i babilońskiej, a spotykanym także w Ugarit i w Grecji²³.

Przykładów dialogu w Nowym Testamencie również jest wiele, jak chociażby faryzeuszów i Jana Chrzciciela (J 1, 19–27), lecz przede wszystkim dialog Gabriela z Maryją (Łk 1, 26–38) oraz dialogi Jezusa. Rozmowę anioła z Maryją podczas zwiastowania należy uznać za klasyczny przykład poszukiwania prawdy, oczywiście przez Maryję. Jej pytania mają charakter istotnych dla docierania do prawdy. Gdy chodzi o dialogi Jezusa, są one wzorem rozmów prowadzonych w jasno postawionym sobie celu – pomóc znaleźć współrozmówcy prawdę: a więc dialog z Samarytanką (J 4, 4–41), z ojcem epileptyka (Mk 9, 14–29), na kanwie uzdrowienia ślepego przy sadzawce Siloe (J 9, 1–41), z Nikodem (J 3, 1–21). Cytowany już J. Kręcidło trafnie charakteryzuje styl prowadzenia dialogu przez Jezusa:

Jego spotkania z ludźmi nie były nigdy obojętne, były pełne treści. Nie znajdujemy na kartach Ewangelii śladu odrzucenia kogokolwiek przez Jezusa. On zawsze był otwarty na dialog [...] potrafił rozmawiać ze wszystkimi: [...]. Łamał w ten sposób stereotypy, nie dzielił ludzi na «nasi» i «obcy», [...]. Zbudował między sobą i człowiekiem płaszczyznę dialogu w postaci akceptacji i miłości, nazywał rzeczy po imieniu i wskazywał, gdzie znajduje się jedyna Prawda oraz jakie kroki powinien podjąć Jego rozmówca, by tę Prawdę poznać i według niej żyć²⁴.

²³ G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, Kraków 2004, t. 1, s. 145–178.

²⁴ J. Kręcidło, dz. cyt., s. 11.

2.2. Dialog jako spotkanie w prawdzie

W Starym Testamencie, zwłaszcza w części historycznej i prorockiej, nie brak wszak wielu perykop w tekstach mądrościowych, jest on pełen przykładów dialogu między Bogiem i człowiekiem. Na szczególną uwagę zasługuje „przyjacielski” dialog Boga z Abrahamem. Na przejaw spoufalenia wręcz zakrawa jego „targowanie się” o los Sodomy i Gomory (Rdz 18, 16–33), co J. Kręciło tłumaczy następująco: „Bóg potrafi ustąpić człowiekowi, który prosi go w słusznej sprawie, jest otwarty na dialog, potrafi uznać słuszne racje. Tego samego oczekuje od ludzi, wchodzących ze sobą w dialog w różnych przestrzeniach życia społecznego”²⁵. Inne epizody z historii relacji Boga i Jego „przyjaciela” podobnie tchną niezwykłym ładunkiem emocjonalnym, czy to przy opisie zawarcia przymierza, czy próby, jakiej Bóg poddał Abrahama, żądając złożenia na ofiarę jego syna, Izaaka (Rdz 15; 17, 17–21; 22, 1–19). Gdy chodzi o Nowy Testament, przywołajmy chociażby dialog Maryi z Elżbietą (Łk 1, 39–55), rozmowę Jezusa z Syrofenicjanką (Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30), z Piotrem po zmartwychwstaniu (J 21, 15–19) czy też z Pawłem pod Damaszkiem (Dz 9, 4–6; zob. 22, 7–10; 26, 14–18).

Z analizy wybranych perykop wynika, że prawdziwy dialog ma miejsce wtedy, kiedy współrozmówcy podejmując rozmowę są otwarci na prawdę, potrzebują jej, poszukują, doznają bólu z powodu jej braku. Nie zawsze natomiast wymiana zdań i słów ma znamiona dialogu. Należy wnikać w kontekst, klimat, aby odkryć intencje rozmówców, i dopiero wtedy ujawnia się, czy mamy do czynienia z dialogiem.

2.3. Dialog w przestrzeni winy

Jakub i Ezaw. Szczególny przykład dialogu stanowi spotkanie Jakuba z Ezawem (Rdz 33, 1–17). Jakub, będąc świadomy ciężkiej na nim winy za zabranie Ezawowi podstępem błogosławieństwa przeznaczonego dla Ezawa jako pierworodnego (Rdz 27, 1–45; zob. też 25, 29–34), pełen obaw i niepewności, podejmuje najpierw strategię załagodzenia jego gniewu bogatym, umiejętnie dozowanym darem (w sumie wysłał przed sobą bratu 550 zwierząt), następnie, zanim padną sobie w objęcia, bije siedmiokrotny po-

²⁵ Tamże, s. 10. Uwagę Rdz 18, 33, że „Pan skończywszy rozmowę z Abrahamem, odszedł” Raszi tłumaczy w następujący sposób: „Gdy tylko obrońca (Abraham) uciekł, Sędzia odszedł”, R. S. Pecaric (oprac.), *Chumasz Pardes Lauder*. Księga Pierwsza *Bereszit*, Kraków 2001, s. 114. Nie Bóg więc przerwał ten dialog, lecz Abraham nie miał odwagi dalej nalegać na Boga.

kłon. Z konstrukcji literackiej tego epizodu wyłaniają się istotne dla dialogu elementy: jest to spotkanie osób, które były w stanie wyjść naprzeciw sobie, zostawiając za sobą obciążenia pamięci, dając ponadto dowody pokory i wielkoduszności (uznanie własnej winy i przebaczenie), co nie oznacza, że Jakub zaniechał dystansu wobec propozycji brata (roztropna nieufność?). Można powiedzieć, że ten epizod na tamtym etapie dziejów ducha, kultury i wiary, dostarcza przykładu daleko idącego otwarcia na prawdę oraz gotowość do spotkania ponad poczuciem krzywdy i winy.

Józef i jego z bracia. Należy uwzględnić ten obszerny dialog, zbudowany na tle zakupu zboża (Rdz 42–45). Literackim zamierzeniem było z pewnością ukazanie ewolucji postawy braci, ich dojrzewania do społecznej świadomości, w innym kontekście powiedzielibyśmy – do nawrócenia. Korzystając z *incognito*, Józef posługuje się, na podobieństwo Sokratesa, swego rodzaju metodą maieutyczną, aby wydobyć na światło dzienne prawdę, i w ten sposób przygotować ich na spotkanie i pojednanie z braćmi. Józef posługuje się w tym celu jakby testem, poddaje braci wielokrotnym próbom (oskarża ich o szpiegowanie, insynuuje złą wolę i nieszczerłość), cel wszak wydaje się jeden – Józef chce uzdrowić w nich postawę dialogu. Odpowiedzi braci coraz wyraźniej odsłaniają ich szczerłość i prostolinijność intencji²⁶, chociaż przedtem przypominają sobie krzywdę wyrządzoną bratu, co jest dla nich wyrzutem sumienia (Rdz 42, 21n).

Najbardziej jednak znana i doniosła w Biblii scena dialogu z winą w tle jest zamieszczona na samym jej początku. Chodzi o dialog Boga z **trojgiem „bohaterów”** sceny zerwania zakazanego owocu (Rdz 3, 1–24)²⁷. Mamy tu także przykład wielowarstwowego i wielowątkowego dialogu, gdzie punktem wyjścia jest podstępne wciągnięcie niewiasty w rozmowę przez węża (ww. 1–7); zakończenie to obraz cherubów broniących człowiekowi powrotu do Edenu (ww. 22–24), w centrum obrazu zostało zamieszczone słynne przesłuchanie (ww. 8–21). Dialog ten według Biblii można określić najbardziej dramatycznym dialogiem w dziejach człowieka, zaś pod względem formalnym pełnym napięcia przesłuchaniem, w którym Bóg docieka prawdy, podczas gdy Wąż i mężczyzna w pierwszym momencie (w. 10) stoją po stronie kłamstwa (ww. 1. 4–5). Nie ma dialogu z wężem, on nie jest partnerem do

²⁶ W Rdz 42, 11 określają siebie jako *kenim* „uczciwi” (LXX przekłada na *eirenikoi* „miłujący pokój”, „o pokojowym usposobieniu”); za drugim przyjazdem do Egiptu po zboże relacjonują historię z pieniędzmi i swoje zaskoczenie (43, 20–22).

²⁷ J. Kręcidło, dz. cyt., s. 9, czyni bardzo trafną uwagę „aktualizującą”: „Bóg daje tutaj bardzo ważną lekcję społecznościom, podejmującym różnego rodzaju dialogi rozliczające z przeszłością ludzi, którzy działali na szkodę innych. Koniecznym elementem dialogu jest przyznanie się winnych do win i poddanie się karze. Bóg przebaczył pierwszym ludziom, ale nie anulował ich «długów», nałożył na nich sprawiedliwe kary. Takie są podstawy dialogu!”

rozmowy, Bóg pod jego adresem wypowiada jedynie wyrok przekleństwa (ww. 14–15)²⁸. Natomiast z człowiekiem dialog Boga zaczyna się od bardzo ważnego pytania: „Gdzie jesteś?” (w. 9). Niepodobna wyczerpać treści tego pytania ani sytuacji, w jakiej się pojawiło. Jeden z midraszów tak tłumaczy to pytanie: „Bóg chciał raczej rozpocząć rozmowę w delikatny sposób, aby Adam nie był zbyt przerażony”²⁹. Z następującej niebawem wymiany zdań wynika, że z „otwarceniem oczu” człowiek niejako stracił orientację, poczuł się zagubiony, wydany na pastwę nieznanym mu dotąd stanów i sił. Stał się też niezdolny do dialogu: jego słowa będą odtąd służyły kłamstwu (w. 9) i oskarżaniu (w. 12. zob. też w. 16e). Tak więc pierwszą przeszkodą w dialogu jest zaciągnięcie winy, popełniony grzech; przeszkodę tę powiększą jeszcze jej następstwa: wstyd (próba ukrycia się) i kłamstwo (próba ukrycia prawdy), które są tu jak dwa synonimy nieobecności: Adam zdaje się mówić „Nie ma mnie!” – Tradycja rabinacka odczytywała ukrycie się Adama jako stan śmierci w myśl ostrzeżenia, że umrze w dniu, w którym spożyje zakazany owoc (Rdz 2, 17). *Księga Jubileuszów* głosi, że Adam umarł siedemdziesiąt lat przed osiągnięciem wieku tysiąca lat (zob. Jub 4, 29–30). Ponieważ „dzień” należy rozumieć jako tysiąc lat (zob. Ps 90, 4), dlatego Adam umarł nie dożywszy końca „dnia”, bo w wieku 930 lat³⁰. Nie umarł fizycznie, gdyż Księga Rodzaju przytacza dalsze jego dzieje, umarł natomiast duchowo z powodu braku komunikacji z Bogiem.

2.4. Dialog pozorny – z faraonem, z wrogami i przeciwnikami

Pomijając w tym miejscu przypadek Węża, nadmieniony wyżej, z którym Bóg nie prowadzi żadnego dialogu, skupimy się na innych sytuacjach

²⁸ W perykopolach „kuszenia” Jezusa przez szatana (Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13) nie ma dialogu. Szatan posługuje się słowem, aby wystawić Jezusa na próbę, manipulując przy tym prawdą i tekstem Pisma, Jezus wyraźnie odrzuca jego ataki, traktując je jako insynuacje. W klimacie dokopywania się w archiwach IPN materiałów oczywiście hipotetyczny stenogram tej sceny usłuźni dziennikarze zakwalifikowaliby jednoznacznie jako „dowód” obciążający Jezusa, że to On spotykał się, rozmawiał, dialogował z....

²⁹ *Midrasz Agada*, cyt. za: *Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza. Bereszit*, Kraków 2001, s. 26. Oczywiście nie chodzi tu o wiedzę/niewiedzę Boga, gdzie się Adam i jego żona znajdują, ale o nawiązanie rozmowy. Filozofia dialogu będzie dostrzegać w tym pytaniu inne wymiary, jak np. tęsknotę, niedolę pytającego, zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 79–86.

³⁰ Tradycja chrześcijańska powiązała godzinę spożycia owocu przez Adama (pora południowa) i godzinę nawiedzenia Ogrodu przez Boga (godzina dziewiąta) z Męką Chrystusa; zob. Orygenes, *Homilie do Łukasza*, fragm. 139 i 249; Prokop z Gazy, *Commentarium in Genesis*, PG 87 (I), 196A; cyt. za: E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Bose-Magnano (BI), 2007³, s. 212–214.

występujących w Biblii, które są w jakiejś mierze materialną rozmową, ale których nie można zakwalifikować do kategorii dialogu. I tak, epizodem, który zawiera pozorny dialog, może być seria spotkań Mojżesza z faraonem w celu uwolnienia Izraelitów spod panowania egipskiego (zob. Wj 5, 1–12, 34). To typowy przykład rozmowy politycznej, która po to i tak jest prowadzona, aby do żadnych wiążących konkluzji nie dopuścić. Kierując się „racją stanu”, król egipski najpierw stosował metodę uporu, a później pozorów, byle nie spełnić żądań Mojżesza i Aarona. Nawet po ostatniej pladze, śmierci pierworodnych, urządził pościg za wychodzącymi Izraelitami.

Na kartach Ewangelii Mateuszowej podobny przykład stanowi rozmowa króla Heroda z Mędrcami przybyłymi ze Wschodu, aby oddać pokłon „nowonarodzonemu Królowi żydowskiemu”: gra pozorów, ostrożność, podstęp oraz intryga na usługach człowieka z gruntu złego, okrutnego, nie wahającego się przed żadną zbrodnią – oto jak można streścić styl życia i rządów Heroda Wielkiego (zob. Mt 2, 1–16). Inny przykład rozmowy, której nie można uznać za dialog, ma miejsce podczas przesłuchania Jezusa przed Sanhedrynem i przed Piłatem. Jezus wykorzystuje przesłuchanie przed Sanhedrynem, aby złożyć uroczyste wyznanie prawdy (zob. Mt 26, 63–64; Mk 14, 60–62; Łk 22, 67–68³¹; J 18, 19–23), ale i milczeć; podobnie postępuje przed Piłatem i Herodem (Mt 27, 11–14; Mk 15, 2–5; Łk 23, 3. 9; J 18, 33–19, 11).

Do tej grupy omawianych tekstów nie można zaliczyć wypowiedzi Samuela, kiedy udał się do Betlejem w celu namaszczenia Dawida na przyszłego króla (1 Sm 16). Bóg polecił Samuelowi udzielić odpowiedzi „uspokajającej” co do celu podróży do domu Jessego: miał złożyć ofiarę Panu, czego faktycznie dokonał, a przy tej okazji namaścił Dawida (w. 2–3. 11–13). Uprzedzając temat trzeciego punktu, należy w tym miejscu dopowiedzieć, że w prowadzeniu rozmowy niejednokrotnie potrzebna jest roztropność i ostrożność. Św. Paweł uczy, że trzeba wiedzieć, co i jak komu odpowiedzieć: „Mowa wasza, zawsze miła, niech będzie przyprawiona solą, tak byście wiedzieli, jak należy każdemu odpowiadać” (Kol 4, 6).

³¹ Stwierdzeniem: „Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi, a jeśli was zapytam, nie dacie Mi odpowiedzi”, Jezus wskazuje, że nie ma sensu rozmowa z przesłuchującymi Go, ponieważ nie mają dobrej woli, aby przyjąć prawdę. Podobnie będzie podczas przesłuchania przed Piłatem, gdy ten postawi Jezusowi pytanie: „Co to jest prawda?” i wyjdzie nie dając Jezusowi możliwości odpowiedzi, to gdy po powrocie do Jezusa zada Mu następne pytanie, spotka się z milczeniem (zob. J 18, 38; 19, 9), z czego wynika, że kto pyta i nie słucha, czyni rozmowę pozbawioną sensu, nie zasługuje nawet na słowo!

3. Wezwanie do dialogu

Na podstawie przytoczonych przykładów zarysowały się nie tylko cechy rozmów spełniających albo niespełniających warunki dialogu, lecz również kierunek, jaki należy obrać, żeby dialog był możliwy. Dialog jest poniekąd wpisany w tajemnicę stworzenia, które – jak wiemy – jest skutkiem dialogu, a z drugiej strony właściwa postawa i umiejętność prowadzenia dialogu to dar, którego Bóg udziela otwartym na prawdę i pokornym. Spytajmy więc o konkretne warunki, w jakich dialog według Pisma Świętego jest możliwy, co gwarantuje jego owocność, inaczej mówiąc, jak dialog uprawiać? i co czynić, aby dialog mógł zaistnieć? W świetle powyższych analiz na okoliczności konieczne, aby dialog zaistniał, składa się kilka czynników: serce wolne od obciążeń pychy, miłość prawdy, wola jej poszukiwania. Są to imperatywy, bez których dialogu nie ma i od których w dialogu nie ma zwolnienia.

3.1. Postawa dialogalna

Postawa Izraela, jak ją przedstawia Stary Testament, i uczniów w Nowym Testamencie, pod kątem dialogu pozostawiała wiele do życzenia. Izrael nie był otwarty na dialog, nie był skłonny słuchać Boga ani wypełniać Jego poleceń. Prorocy piętnują tę postawę Izraela wobec Boga: mówią o zatwardziałości serca, miedzianym czole, twardym karku, nieobrzezanych uszach. Jeremiasz: „Macie oczy, a nie widzicie, macie uszy, a nie słyszycie” (Jr 5, 21; zob. Iz 6, 9–10; Mk 8, 18).

Tymczasem Bóg wzywa do postawy otwartej, dialogalnej: „Nie zatwardzajcie dzisiaj serc waszych...” (Ps 95, 8)³². Przez proroków piętnuje postawę „zatwardziałych serc”, niezdolnych do przyjęcia orędzia zbawienia (Iz 6, 10; Ez 2, 4; 3, 7; zob. Jr 7, 24; 9, 13; 23, 14). Warunkiem nawiązania ponownie „rozmowy” z Bogiem jest nawrócenie, które nie tylko przywraca grzesznikowi nadzieję życia, ale i zdolność słowa. Zachariasz, który zgrzeszył niedowiarstwem, utracił zdolność mowy (Łk 1, 18–20), którą odzyskał, gdy uwierzył (w. 63–64. 67–79). Opętany przez ducha niemoty, choć prawdopodobnie nie z własnej winy, znalazł się w tej kondycji, uzdrowiony przez Jezusa, odzyskał także mowę (Mt 9, 32–33; 12, 22; 15, 30–31; Łk 11, 14). Bóg sam kiedyś milczał i nie odpowiadał, gdyż był zagniewany na swój

³² List do Hebrajczyków aż trzykrotnie przytacza ten apel Psalmisty, zob. Hbr 3, 8. 15; 4, 7.

lud, a przecież prorok ostrzegał: „wołać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie, lecz zakryje wówczas oblicze swe przed nimi za występki, które popełnili” (Mi 3, 4). Z kolei Izajasz zapewnia, że Bóg tylko czeka, aby okazać swą łaskę: „Lecz Pan czeka, by wam okazać łaskę, i dlatego stoi, by się zlitować nad wami, bo Pan jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim ufają! Zaiste, o ludu, który zamieszkujesz Syjon w Jerozolimie, nie będziesz gorzko płakał. Rychło okaże ci On łaskę na głos twojej prośby. Ledwie usłyszysz, odpowie ci” (Iz 30, 18–19). Dopiero kiedy Izraelici nawrócą się, kiedy odstąpią od społecznej postawy wobec bliźnich, wówczas Pan podejmie na nowo z nimi dialog: „Wtedy zawołasz, a Pan odpowie, wezwiesz pomocy, a On [rzeknie]: «Oto jestem!»” (Iz 58, 9). W „owe dni”, zapowiada Ozeasz, zostanie urzeczywistniona genezyjska wizja doskonałej wspólnoty, a więc i dialogu wszystkich poziomów stworzenia z Niebem i Bogiem samym: wtedy „odpowiem na pragnienia niebios, a one odpowiedzą na pragnienia ziemi; ziemia zaś odpowie pragnieniu zboża, wina i oliwy; a one odpowiedzą pragnieniu Jizreel. Rozsieję go po kraju, zlituję się nad Lo-Ruchamą, powiem do Lo-Ammi: «Ludem moim jesteś», a on odpowie: «Mój Boże!»” (Oz 2, 24–25). Jeszcze raz dialog ukazany jest jako wyznacznik ładu i harmonii, powiedzieć by można, wspólnego języka w stworzeniu oraz pomiędzy stworzeniem i Stwórcą.

Podobnie Chrystus czyni Apostołom wyrzuty, że są „leniwego serca do wierzenia...” (Łk 24, 25; Mk 4, 40), albo że nie pojmują: „Macie oczy, a nie widzicie; macie uszy, a nie słyszycie?” (Mk 8, 18). Do Nikodema zaś mówi: „Každy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3, 20–21). Fizyczne posiadanie wzroku, słuchu czy zdolności mowy nie zapewnia jeszcze pojmowania spraw nadprzyrodzonych; warunkiem dialogu z Bogiem i z drugim człowiekiem jest potrzeba wiary i umiłowanie prawdy. Stąd wezwanie: „Kto ma uszy, niechaj słucha!” (Mt 11, 15)³³.

3.2. Pokora i łagodność

W prowadzeniu dialogu na pierwszym miejscu liczy się wierność prawdzie, którą odczytuje się w Objawieniu i w prawie naturalnym (sumienie). Niemniej, dialogalną postawę dopełniają pokora i łagodność niejako w natu-

³³ Ten apel do postawy dialogalnej pojawia się w Nowym Testamencie jeszcze 15 razy: Mt 13, 19. 43; Mk 4, 9. 23; 7, 16; Łk 8, 8; 14, 15; Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 13, 9.

ralny sposób, więcej – warunkują ją. Pokora nie jest naiwnością, a łagodność słabością. Nie sposób prowadzić jakiegokolwiek rozmowy z kimś, kto występuje z pozycji wyższości czy przemocy. Psalm 37 zapewnia, że łagodni (cisi) posiadają ziemię. Podobnie Chrystus w Kazaniu na górze (Ps 37, 11; Mt 5, 5) wzywa, aby pogodzić się z przeciwnikiem, dopóki jest się z nim w drodze (Mt 5, 25; Łk 12, 58), co możemy odczytać jako wezwanie do nawiązania dialogu w sytuacjach spornych. Niewątpliwie do znalezienia wspólnej płaszczyzny dialogu potrzebna jest postawa pokory i łagodności. O ile pierwsza nie budzi wątpliwości, drugą jako również konieczną do prowadzenia dialogu wskazuje C. M. Martini³⁴. Św. Jakub w swoim Liście zaleca: „każdy człowiek winien być chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu. Gniew bowiem męża nie wykonuje sprawiedliwości Bożej. Odrzućcie przeto wszystko, co nieczyste, oraz cały bezmiar zła, a przyjmijcie w duchu łagodności zaszczerpione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze” (Jk 1, 19–21).

3.3. Odpowiedzialność za dialog

Prorocy to ludzie niosący słowo od Pana, który pragnie przyjaźnie przedstawiać ze swoim ludem. Przez nich Bóg zapewnia, że jest i będzie zawsze gotów do podjęcia dialogu, nawet uprzedza zwracających się do Niego: „I będzie tak, iż zanim zawołają, Ja im odpowiem; oni jeszcze mówić będą, a Ja już wysłucham” (Iz 65, 24; por. 30, 19; 58, 9ab; Ps 139, 4), co odnosi się nawet do pogan (*goj*), którzy dotąd „nie dbali” i „nie szukali” (dosłownie nie wołali Mnie po imieniu, Iz 65, 1). Bóg nawet do „zbuntowanego” Izraela codziennie „wyciąga ręce” (65, 2), dlatego odpowiedzialność za ignorowanie apelu Jahwe spotka się ze słuszną karą: nie tylko że winni uprawiali bałwochwalstwo czcząc Gada i Meniego, ale również dlatego „ponieważ wołałem, a nikt nie odpowiadał, mówiłem, a nie słuchali. Owszem, czynili zło w oczach moich i wybrali to, co Mi się nie podoba” (Iz 66, 4c. por. 65, 12; 50, 2ab). Obojętni wobec tego apelu zostaną przeznaczeni „pod miecz” i będą wydani na „rzeź”. Surowość owej wyroczni powinna otrzeźwić partnera dialogu, niewiernego i obojętnego na dowody miłości Boga. Również Jezus w słynnej scenie płaczu nad Jerozolimą, uzasadniając jej przyszły los, mówi: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamieniujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak

³⁴ C. M. Martini, *La mitezza evangelica* – homilia na Uroczystość Wszystkich Świętych, katedra w Mediolanie 1 XI 1984, tekst w: *Città senza mura. Lettere e discorsi alla diocesi 1984*, Bologna 1985, s. 441–445.

ptak swoje pisklęta pod skrzydła, a nie chcieliście. Oto dom wasz [tylko] dla was pozostanie” (Łk 13, 34–35; zob. 19, 41n.). Również przypowieść o zaproszonych na ucztę³⁵, którzy zignorowali zaproszenie, uświadamia odpowiedzialność za przełożenie własnych interesów nad wyróżnienie okazane zaproszeniem (Łk 14, 24).

3.4. Żyć w prawdzie

Co to jest prawda? – słynne pytanie Piłata, na które nie pozwolił dać sobie odpowiedzi (wyszedł po postawieniu go, por. J 18, 38), nurtuje każdego człowieka dociekającego możliwości obiektywnego poznania, słuszności zasad postępowania, pewności kryteriów oceny. Jak wiadomo, istnieje znacząca różnica w rozumieniu prawdy u Greków (*aletheia* = „to, co nie jest ukryte”) i w Biblii (*emet* = „to co jest pewne, stałe, solidne, niezawodne”). Prawdą, według Pisma Świętego, jest na pierwszym miejscu Objawienie zwerbalizowane w Przymierzu i oznacza wierność słowu danemu przez Boga (ST), sprawiedliwość Bożą (św. Paweł), czy też pełnię objawienia w Osobie Wcielonego Słowa (św. Jan)³⁶. Janowe rozumienie prawdy wiąże się ściśle z wypełnianiem przykazań (J 14, 15. 21. 23n.), wypełnianie zaś przykazań jest odpowiedzią wierzącego na słowo skierowane przez Boga do niego w tym celu, aby „miał życie”. Zrozumiałe jest przeto, że czynem, na którym Jezusowi najbardziej zależy, jest, aby człowiek uwierzył Jego słowu (J 6, 29), gdyż wiara otwiera człowieka na dialog, umożliwia Bogu rozmowę z człowiekiem, a człowiekowi z Bogiem. „Każdy, kto jest z prawdy, słucha głosu Mojego” – mówi Jezus do Piłata (J 18, 37), nawiązując do rozmowy z Nikodemem: „Kto spełnia wymagania prawdy (dosłownie „czyni prawdę”), zbliża się do światła” (J 3, 21). Żyć w prawdzie oznacza zatem nie tylko uznać, że Bóg się objawił jako Prawda w Słowie, które od początku było u Boga i było Bogiem (J 1, 1n), ale i czynić prawdę, to znaczy kierować się w postępowaniu wolą Bożą objawioną w przykazaniach – jak to ujął św. Paweł – na wzór Syna Bożego, który „nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1, 19–20). Żyć w prawdzie zatem to nic innego jak odpowiedzieć swoim „Amen” na objawione „Tak” Boga! Jeszcze raz przy-

³⁵ Uczta to naturalne i zarazem wyjątkowo odpowiednie miejsce dla prowadzenia konwersacji w duchu właściwym dialogowi. L. Ryken, J. C. Wilhoit, Tr. Longman III, dz. cyt., s. 1049–1051; P.-M. Galopin, *Positek*, w: X. Leon-Dufour, dz. cyt., s. 716–719.

³⁶ Gr. *aletheia*, NT 109 razy; J 25 razy; Listy św. Jana 20 razy; *Corpus Paulinum* 47 razy, i in. 17 razy.

wołajmy autorytet św. Jakuba: „Jeżeli bowiem ktoś przysłuchuje się tylko słowu, a nie wypełnia go, podobny jest do człowieka oglądającego w lustrze swe naturalne odbicie” (Jk 1, 22–23). W podsumowaniu można posłużyć się sformułowaniem cytowanego już J. Kręcidły: „Jezusowa postawa dialogu to doskonały przykład do naśladowania nie tylko dla duszpasterzy, działających w imię Chrystusa, lecz także dla każdego chrześcijanina, który wchodzi w relacje społeczne z innymi ludźmi”³⁷.

Zakończenie

Wnioski z powyższych dociekań na temat biblijnych podstaw dialogu można ująć w kilku punktach: 1) Bóg dzieli się prawdą, której jest jedynym źródłem i dawcą, wychodząc naprzeciw człowiekowi w swoim Synu – odwiecznym Słowie; 2) dzielenie się ze strony Boga prawdą przyjmuje w doczesności dwojaką postać: dzieła stworzenia i słowa natchnionego na kartach Pisma Świętego; dialog Boga z człowiekiem (objawienie) staje się z upływem czasu dialogiem człowieka z Bogiem (modlitwa); 3) również materialnie Pismo Święte uzewnętrznia dialogalny charakter, a mianowicie w strukturze i formach literackich; 4) dialog człowieka z Bogiem urzeczywistnia się najpełniej podczas *lectio divina*, kiedy Bóg mówi do „serca” człowieka (Oz 2, 16) i podczas modlitwy, to znaczy wtedy, kiedy poruszony przez Ducha (Rz 8, 26n), zwraca się do Boga (zob. Mt 6, 8; Łk 11, 2); 5) dialog z Bogiem zakłada i oczekuje dialogu z bliźnimi, ponieważ jako wspólnota wierzących jesteśmy w drodze do Emaus (perspektywa historyczno-eklezyjalna) i do „domu Ojca” (perspektywa eschatologiczna); 6) natura prawdy i przykazanie miłości wyznaczają parametry dialogu w praktyce: szczerość, życzliwość, pokorę i zdolność słuchania; 7) wszystkim tym wymogom, jak o tym świadczą liczne przykłady dialogu, Biblia czyni zadość. Jest przeto szeroką platformą spotkania w misterium Słowa i słowa.

Dlatego końcowy wniosek możemy sformułować następująco: Słowo Boże, będąc samą Prawdą i najwyższą normą moralną dla człowieka, z jednej strony, z drugiej również sama natura istoty ludzkiej, stanowią podstawę wezwania do dialogu jako metody poszukiwania prawdy i dzielenia się nią w imię miłości do jej Źródła i jej odbiorców.

³⁷ J. Kręcidło, dz. cyt., s. 11.

Die biblischen Grundlagen des Dialoges (Zusammenfassung)

Der Dialog gehört zu den wesentlichen, konstitutiven Erscheinungen der einsichtigen und gemeinschaftlichen menschlichen Natur. Der Dialog ist der Weg zum anderen Menschen und zur Gemeinschaft als auch der Gemeinschaft zum Menschen. Während er gleichzeitig im Dienste des Guten und der Wahrheit verbleibt, ist er ihr Träger und eine Methode um zu ihnen zu gelangen. Wie auch die Etymologie darauf hinweist, ist die grundlegende Gestalt des Dialoges das Wort, welches einen Raum des Treffens im Guten und in der Wahrheit schafft.

Die Heilige Schrift, die sich selbst als das Wort Gottes beschreibt, ist eine privilegierte Gestalt des Dialoges sowohl in literarischer (Form), moralischer (die Suche nach der Wahrheit), geistlicher (Schaffen einer Gemeinschaft) als auch übernatürlicher Hinsicht (Menschwerdung). Im ersten Teil dieses Artikels weist die Analyse der biblischen Texte, unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf den Dialog, sowohl eine breite Anwendung dieser Methode des zwischenmenschlichen Treffens, der Erforschung der Wahrheit wie auch der Klassifizierung einer geeigneten Haltung oder einer Einstellung den Dialog nicht zu führen, nach. Darüber hinaus stellt sich heraus, dass in der Bibel das Element des Dialoges nicht nur das Wort ist: Die können ebenso das Schweigen oder auch andere nicht verbale Teile der Sprache sein. Der Gegenstand des Dialoges ist breit gefächert, dessen Problematik das menschliche Ich und den menschlichen Geist absorbieren. Als das Gegenteil, zugleich des Dialoges wie auch seiner Resultate, stellen sich Torheit, Heuchelei und Lüge heraus. Eine wichtige Einlage in die Wirklichkeit des Dialoges ist die Berücksichtigung seines existenziellen Kontextes, seiner Freundschaft, Gemeinschaft, Einsamkeit. Den Hauptteil des Artikels bildet die Präsentation, aus Notwendigkeit gekürzt, einer Auswahl an Dialogen, die nach ihrer Relation zur Wahrheit in Abschnitte zusammengefasst wurden. Folglich sind dies: die Suche nach der Wahrheit, das Treffen in der Wahrheit, im Raum der Schuld und schließlich der scheinbare Dialog. Der dritte Teil des Textes zeigt Texte auf, die einen Appell an die Kultur des Dialoges darstellen: Hinweise, wie die dialogische Haltung aussehen sollte, dass zu ihren inhaltlichen Grundlagen Demut angesichts von Wahrheit und Güte in Anbetracht des Sprechers gehören. Ebenso wurden Texte mit einbezogen, die uns die Verantwortung für den Dialog bewusst machen sowie uns dazu auffordern in Wahrheit zu leben.

Die Schlussfolgerung, zu der der Autor kommt, kann wie folgt formuliert werden: Das Wort Gottes einerseits, welches die vollständige Wahrheit als auch die höchste moralische Norm für den Menschen ist und andererseits die Natur des menschlichen Wesens, stellen beide die Grundlage zur Einberufung des Dialoges als der Methode zum Suchen nach Wahrheit und sie im Namen der Liebe zu ihrer

Quelle und ihren Empfängern zu teilen, dar. Die Bibel macht Voraussetzungen sichtbar, in deren Licht der Dialog die einzige Methode zur Suche und zum Teilen von Wahrheit ist und sie liefert reichhaltiges Material, welches die Bedingungen, die die Aufforderungen erfüllen, illustriert sowie Beispiele, wann von einem Dialog nicht die Rede sein kann. Die Lektüre der Bibel ist demnach auch unter diesem Gesichtspunkt überaus lehrreich.